



УДК 291.4

## **К онтологии духовной власти Востока и Запада: о позициях субъекта религиозного опыта и его социально-политических импликациях. Часть 1**

Ю. Ф. Абрамов, В. И. Куйбарь, А. Е. Смирнов

*Иркутский государственный университет, г. Иркутск*

**Аннотация.** Статья посвящена малоисследованному аспекту властных отношений, а именно феномену так называемой духовной власти. Слабость современных исследований духовности, духовной власти, места церкви в политике и т. д. заключается в том, что подавляющее их большинство ведется в рамках оппозиций «светское – религиозное», «государственное – гражданское», «тоталитарное – демократическое». В данной статье предпринимается попытка подступа к онтологии духовной власти, которая должна поставить под вопрос подобный бинарный дискурс. В качестве материала статьи использована работа Д. Зильбермана «Православная этика и материя коммунизма». Авторы опираются на некоторые тезисы его концепции с целью наметить контуры онтологии духовной власти. Вслед за Зильберманом рассматриваются два типа христианского мистицизма, обусловленные различием субъектной позиции по отношению к религиозному (мистическому) опыту, затем показываются его социальные и политические импликации, под прямым влиянием которых сформировался византийско-русский цивилизационный тип, а впоследствии и советский социализм.

Употребляя словосочетание «духовная власть», авторы имеют в виду не столько авторитет и/или возможность клира, святого, церкви или духовной общины осуществлять властные воздействия, сколько определенную идеальную установку, носящую, если можно так выразиться, структурно-онтологический характер. Последнее обстоятельство означает, что такая установка лежит в основе менталитета и социального поведения, выходя далеко за пределы своего непосредственного смыслового содержания. По причине того, что такая установка выполняет функции основания, она, как правило, не осознается субъектами в этом своем управляющем, «фундаментальном» качестве. Авторы приходят к выводу, что духовная власть в вышеуказанном смысле характеризуется 1) определенной *идеальной установкой* и 2) множественными материальными *практиками*, которые данную установку поддерживают и воспроизводят. Идеальная установка и конституирующие ее практики, рассматриваемые в модусе события, есть очаг 3) формирования *субъекта* и соответствующего данному субъектному профилю 4) *типа властных отношений* в обществе. Все вышеперечисленное имманентно определенной 5) *культурной традиции*.

Все пять элементов духовной власти являются инвариантами, посредством которых сохраняется тип доминирующей социальной детерминации. В рамках него могут возникать противоречащие друг другу секулярные или религиозные формы, внутри которых, тем не менее, прослеживается выраженное структурное сходство, типологический параллелизм. Словарь, идеология и социальная практика в них различны, однако совпадают способы высказывания, процедуры согласования, воспроизводство вытеснения и специфические антагонизмы.

**Ключевые слова:** духовная власть, история, субъект, православие, коммунизм, ислам, западный и восточный мистицизм.

Одним из традиционных определений власти является следующее: власть есть отношение между социальными субъектами, которое предполагает возможность одного субъекта определять статус и действия другого субъекта на основе некоей идеальной связи или соглашения. Такое определение неявным образом включает в себя как операционально-прагматический аспект, значение которого исчерпывается властным воздействием, так и аспект идеальный, или духовный, на основе которого и реализуется всякое властное отношение.

Идеальная связь и/или соглашение, рассмотренные в содержательной перспективе, представляют собой конститутивный элемент, определяющий не только некое точечное воздействие, но и широкий культурно-исторический контекст, включающий в себя тип государственной власти, схемы политического действия, отношение к времени и истории, трудовой деятельности, формы социальности и т. д. Именно это последнее обстоятельство – способность некоторого «идеального соглашения» сложным образом детерминировать достаточно широкое социокультурное поле – сообщает феномену власти хорошо просматриваемую и в то же время трудноуловимую ауру, обычно входящую в объем ненаучного понятия «магия власти». В первой половине XX в. этот внерациональный аспект власти хорошо осознается исследователями. Их трактовки иррациональной составляющей власти различны, но все они едины в одном: власть не сводится к сугубо прагматическому, операциональному аспекту. Так, Н. А. Бердяев, говоря о государственной власти, с обезоруживающей прямоотой констатирует, что «в государстве есть мистическая основа, и эта мистическая основа должна быть признана и с позитивной точки зрения как предельный факт, не поддающийся объяснению. Начало власти – совершенно иррациональное начало... Власть всегда есть проникновение какого-то таинственного начала в человеческие отношения, исходящие от Бога или от дьявола. Государство есть особого рода реальность, не разложимая на элементы чисто человеческие или и на чисто человеческие начала. Бытие государства есть факт мистического порядка» [2, с. 525–526].

Примерно в это же время американский культуролог Лесли А. Уайт для обозначения этого квазирелигиозного аспекта власти вводит понятие «церковь-государство». По Уайту, обе составляющие данного понятия «описывают скорее различные аспекты этого координационно-интеграционного механизма, нежели автономные сущности» [5, с. 315]. Логика Лесли А. Уайта такова. Подобно тому, как в теоретической физике долгое время бытовало пред-

ставление о том, что время и пространство – независимые друг от друга сущности, так и сегодня в обыденном сознании «церковь» и «государство» не имеют друг с другом ничего общего. Однако если государство и церковь рассматривать не в качестве социальных институтов, а только в соответствии с формой их функционирования, то легко заметить, что их характер и природа во многом совпадают. Разумеется, в реальности государство и церковь могут быть как едины, так и отделены друг от друга, – именно так и обстоит дело в большинстве государств. Но все же первоначально, с появлением того, что можно было бы назвать «гражданским обществом», жреческая, духовная власть («церковь») и власть как таковая («государство») могли в разной степени дублировать друг друга. Начиная с Нового времени «светская», государственная сторона интеграционно-контрольного механизма проявляется куда заметнее, чем «культовая». Тем не менее никто не отменял «мистическую», или квазирелигиозную, составляющую государственности.

Наконец, современные социальные исследования вслед за Ф. Ницше также открывают связь между властью и самой возможностью мысли. Дж. Агамбен в работе «Что значит повелевать?» предлагает гипотезу, в соответствии с которой в западной культуре можно выделить две отчасти взаимосвязанные онтологии. Онтология апофатического высказывания, выражающаяся в индикативе, и онтология повеления, выражающаяся в императиве. Пример первой – «бытие ЕСТЬ», пример второй – «да будет же бытие!». Первая онтология определяет поле науки и философии и управляет этим полем; вторая – определяет поле права, религии и магии и управляет ими. «Право, религия, магия – эти понятия у истока... нелегко разделить – фактически образуют сферу, где язык всегда в императиве. Я даже полагаю, что хорошим определением религии могло бы стать такое, которое характеризовалось бы как попытка построить все мироздание на основе повеления. И не только Бог выражает себя в императиве, в форме заповеди, но и любопытно, что люди тоже обращаются к Богу тем же способом. Как в классическом мире, так и в иудаизме и христианстве молитвы всегда сформулированы в императиве «Хлеб наш насущный даждь нам днесь...». В истории западной культуры две онтологии непрестанно отделяются друг от друга и пересекаются между собой, сталкиваются друг с другом и объединяются с тем же упорством» [1, с. 46–47].

С нашей точки зрения, слабость современных исследований духовности, духовной власти, места церкви в политике и т. д. заключается в том, что подавляющее их большинство ведется в рамках оппозиций «светское – религиозное», «государственное – гражданское», «тоталитарное – демократическое». В данной статье предпринимается попытка подступа к онтологии духовной власти, которая должна поставить под вопрос подобный бинарный дискурс. Употребляя словосочетание «духовная власть», мы имеем в виду не столько авторитет (и/или возможность осуществлять властные воздействия) клира, святого, церкви или духовной общины, сколько определенную идеальную установку, носящую, если можно так выразиться, структурно-онтологический характер. Последнее обстоятельство означает, что такая установка лежит в основе менталитета и социального поведения, выходя далеко за пределы своего непосредственного смыслового содержания. По причине того, что такая

установка выполняет функции основания, она, как правило, не осознается субъектами в этом своем управляющем, «фундаментальном» качестве. Есть и еще одно обстоятельство, позволяющее говорить именно о духовной власти, а не о власти как таковой. Дело в том, что характерной чертой русской культуры является отсутствие четкой демаркационной линии между, как выразились бы схоласты, природой творящей и природой сотворенной, т. е. между тем, что существует, и тем, что дает самому существованию такую возможность. Известный отечественный философ и культуролог А. Л. Доброхотов следующим образом комментирует это обстоятельство: «Для русской культуры характерно отсутствие безусловных четких границ между миром творческих порывов (откуда бы они ни исходили) и миром реальным. Западноевропейская культура, напротив, умеет защищать реальный мир, мир трезвой середины и повседневного здравого смысла, от вторжений идей и аффектов. Та опасная непосредственность, с которой идеи врываются в действительную историю России, делает ее, в некотором смысле, “метафизической”» [3, с. 113–114] или, в нашем случае, «духовной».

В качестве материала статьи нами использована работа Д. Зильбермана «Православная этика и материя коммунизма» [4]. Ее содержание отчасти сводится к демонстрации того, что марксизм явился оптимальной идеологией для византийско-русского культурно-цивилизационного типа. Исследователем показано, что определенная идеальная установка, поддерживаемая, разумеется, множественными *материальными* практиками, может быть рассмотрена в качестве того, что формирует субъекта и воспроизводит отношения власти; причем производство субъекта и типа властных отношений оказывается одинаковым как для культурной традиции, заданной православием, так и для советского общества, явившегося, по мнению философа, его структурным продолжением. Словарь православия и коммунизма не пересекается; однако в них совпадают способы высказывания, процедуры согласования, воспроизводство вытеснения и специфические антагонизмы.

В нашу задачу не входит подробный анализ работы Д. Зильбермана. Мы опираемся на некоторые тезисы его концепции с целью наметить контуры онтологии духовной власти в России в том виде, в каком она складывалась со времен русского средневековья. Вначале, вслед за Зильберманом, мы рассмотрим два типа христианского мистицизма, обусловленных различием субъектной позиции по отношению к религиозному (мистическому) опыту, а затем покажем его социальные и политические импликации, под прямым влиянием которых сформировался византийско-русский цивилизационный тип, а впоследствии и советский социализм.

Третья глава «Православной этики ...» начинается с констатации того, что религиозная история Запада и Востока знает немало секулярных ересей, бывших до Реформации. Однако они не были успешны до того исторического момента, пока принцип человеческой деятельности не был открыт *в отдельном субъекте*. То есть до того, как деятельность стала пониматься как деятельность отдельного субъекта, направленная изнутри вовне. Но откуда возникает эта форма активного, деятельного, христоцентрического субъекта? Для

понимания данного обстоятельства нужно принять во внимание длительный культурно-исторический генезис. Отправной точкой служит традиция византийского исихастского монашества. Именно оно сыграло центральную роль в формировании типа субъективности. Центральными фигурами являются здесь Максим Исповедник, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама. основополагающий выбор сделан Максимом Исповедником. Его отправная точка – возможность достижения богоуподобления, христоцентризм. Каждый обладает возможностью обожения (теозиса). Теозис – фундаментальное понятие для православного субъекта. Основанием субъективности такого типа является перманентный динамический разрыв между сущим и должным. Сущее – реальный исторический субъект; должное – перспектива богоуподобления. Личность, следовательно, есть становление. Здесь нет дихотомии «душа – тело». Становлению, теозису как процессу обожения подлежит все существо человека. Отсюда специфические аспекты отношения субъекта к самому себе, к обществу и истории.

При формальном единстве целей религиозной жизни на Западе и Востоке католичество совершенно иначе трактует направление, распределение и возможности субъективных сил в постижении Бога. В наиболее общем смысле специфику западного отношения к богопознанию можно определить как недоверие к *индивидуальным* возможностям и усилиям субъекта. Субъект, взятый сам по себе, неспособен к восприятию аутентичного религиозного опыта. Доказательством тому, по Зильберману, может служить то обстоятельство, что все же ереси манихейской ориентации (богомилы, альбигойцы, катары, вальденсы и др.) объективировали силы добра и зла, проецируя их во внешний мир природы. И лишь оттуда, *извне*, эти силы проникали в душу человека, тем самым не оставляя ей ни крупинки значимости и независимости. Человек не мог стать внутренне свободным и праведным, он мог лишь обороняться [4, с. 74]. И вот именно для облегчения этой участи был принят принцип «ассоциации»: если каждый человек, взятый по отдельности, слаб и пассивен, то людям нужно объединиться. Сам факт объединения послужит защитой, позволит сберечь свои души от всегда враждебного мира, пережить осаду за стенами тихой обители. Но ассоциация – это слабое и противоречивое средство. Чем больше средств защиты изобретает человек, тем больше он страдает. Каждое из этих средств может обернуться потенциальным источником зла. Кроме того, здесь обнаруживается «социализирующий уклон», т. е. тенденция замещения некой секулярной общиной (кланом, племенем, этнической общностью, семьей) Мистической Церкви как Тела Христова. Все эти прототипы прошли сквозь христианство и триумфально разрослись в реалиях современности: нукlearной семье, национализме и т. д. Современный мир, утверждает Д. Зильберман, возник не как секуляризация христианской парадигмы. Скорее, этот мир просочился сквозь христианскую парадигму, вопреки ей. «...Нет оснований полагать, что нынешний мир массовых коммуникаций с одинаковыми стилями жизни, схожими укладами экономики, технологиями строительства и разрушения, с общими угрозами перенаселения и тому подобным становится единым и однородным, ибо *никогда внешние обстоятельства,*

*благоприятные или неблагоприятные, не смогут заставить людей объединиться.* В этом смысле средневековая христианская Европа, средневековый исламский мир и классическая индийская культура были, несомненно, более объединены и *универсальны* (каждый в рамках своего пути), нежели современные Запад, арабские страны и Южноазиатский регион. Причины этого обнаруживаются в одностороннем «социализирующем уклоне», наносящем серьезный урон самосознанию человека и его уверенности в себе. Все становится очевидным при сравнении с противоположной задачей индийской кастовой организации или буддийской Сангхи... – обе одинаково хорошо структурированы и строго определены в нормативном плане, но только для того, чтобы стать частью реальности, от которой отказываются, и таким образом извлечь действительную пользу из ее преодоления» [4, с. 76–77].

На Востоке социализирующей тенденции противостояла глубоко укоренившаяся идея индивидуальной свободной воли. Идея свободы воли уходит корнями в другую крайность западного христианства, представленного волонтаризмом святого Августина. Принцип свободы воли означает: субъект в состоянии сделать выбор между добром и злом. Действуя подобным образом, он выражает изначальную готовность встретиться с любыми возможными последствиями («Делай что должно, и будь что будет»). Такая активная субъективная позиция имеет противоположное социализации направление. Она представляет собой активный тип мистицизма, ставший основой православного религиозного опыта. Христианский мистицизм, содержащий в себе выраженные социальные импликации, может быть разделен на активный (восточный) и пассивный (западный).

Историческая традиция обоих типов может быть возведена к Псевдо-Дионисию Ареопагиту. Но апофатическое (негативное) богословие трансформировалось на Востоке в позитивное и деятельное знание о Боге. Западный мистицизм всегда оставался пассивен и склонен к пантеизму или антропософии (Я. Рейсбрук, И. Таулер, Я. Беме). Западный пассивный мистицизм *экстатичен*. Он основан на ожидании «озарения» как дара свыше. Даже если западный мистик призывает к «обету тяжких трудов», это означает работу только в состоянии «стазиса», т. е. в нормальном состоянии в перерыве между экстазами. «Работу» (или молитву) прерывает экстаз как нечто сверхъестественное. Опыт экстаза с необходимостью характеризуется как субъективный. Мистик вовлечен в него непосредственно – он нечто «ощущает», «видит» и т.д. Мистический опыт здесь структурно схож с научным эмпиризмом. Эмпирик и «пассивный» мистик схожи друг с другом в том, что они оба лишь *наблюдают*: «Фактически бэконовский принцип индукции может быть возведен к определенным положениям мистического опыта» [4, с. 86]. Западный мистицизм противоположен августинианству по грамматическому залогу. Августинианство выражает активный залог воли. Западный мистицизм – пассивный залог *познания*, или тот же самый опыт. «Нечто», в виде чувственного данного, приходит к мистик извне и затем им субъективируется. Пассивный мистик как бы подчиняется давлению некоторых *внешних* обстоятельств, в качестве итога которых на свете появляется мистический опыт.

## Список литературы

1. Агамбен Дж. Что значит повелевать? / Дж. Агамбен. – М. : Грюндриссе, 2013. – 72 с.
2. Бердяев Н. А. Философия свободы / Н. А. Бердяев ; сост., вступ. ст. и коммент. В. В. Шкоды. – М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2004. – 732 с.
3. Доброхотов А. Л. Избранное / А. Л. Доброхотов. – М. : Территория будущего, 2008. – 472 с. – (Университетская библиотека Александра Погорельского).
4. Зильберман Д. Православная этика и материя коммунизма / Д. Зильберман ; пер. с англ. Е. Гурко ; под ред. С. А. Семенова. – СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2014. – 256 с.
5. Уайт Л. А. Государство – Церковь: его формы и функции / Л. А. Уайт // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. – СПб. : Университ. книга, 1997. – С. 285–311.

## To the Question of Ontology of the Spiritual Power of the East and West: Positions of the Subject of Religious Experience and Its Socio-Political Implications. Part 1

Yu. F. Abramov, V. I. Kuibur, A. E. Smirnov

*Irkutsk State University, Irkutsk*

**Abstract.** Article is devoted to an under-investigated aspect of power relations, namely – to the phenomenon of the so-called spiritual power. Low quality of modern researches of spirituality, spiritual power, the place of church in politics, etc., – is due to the fact that vast majority of them is carried out within the oppositions of secular to religious, of state to civil, of totalitarian to democratic. It's an attempt to approach ontology of the spiritual power which is to call this binary discourse into question. D. Zilberman's work of «Orthodox Ethics and the Matter of Communism» is taken as the main source. The authors are guided by some theses of his concept with the purpose to plan contours of ontology of the spiritual power. Following Zilberman two types of Christian mysticism conditioned by distinction of a subject position in relation to religious (mystical) experience are considered and after that its social and political implications, that directly helped create the Byzantine-Russian civilization type and subsequently the Soviet socialism, are shown.

Using the phrase «spiritual power», authors mean not so much authority (and / or opportunity to influence authoritatively) of the clergy, the sacred, the power of church or a spiritual community, but first of all – a certain ideal paradigm having structural and ontological character so to speak. The latter aspect means that such paradigm is the cornerstone of mentality and social behavior, coming out far beyond the direct semantic contents. Since such paradigm functions as a basis, it, as a rule, isn't understood by subjects as guiding and «fundamental». Authors come to a conclusion that spiritual power in the specified meaning is: 1) a certain ideal paradigm and 2) multiple material practitioners that support this paradigm and reproduce it. The ideal paradigm and the practitioners constituting it considered in a mode of an event are the center of 3) formation of the subject and subject profile 4) type of the power relations in society. All the above mentioned is immanent to a certain 5) cultural tradition.

All five elements of the spiritual power are invariants by means of which a certain type of dominating social determination is maintained. Inside it there can be contradictory secular or religious forms, within each of them, nevertheless, structural similarity, typological paral-

lelism can be traced. Their terms, ideology and social practice are different; ways of expression, coordination procedure, reproduction of replacement and specific antagonisms however coincide.

**Keywords:** spiritual power, history, subject, Orthodoxy, communism, hesychasm, western and east mysticism.

***Абрамов Юрий Федорович***

*доктор философских наук, профессор, кафедра философии и методологии науки, отделение философии и теологии, исторический факультет Иркутский государственный университет 664003, г. Иркутск, ул. К. Маркса, 1 тел.: 8(3952)334372 e-mail: philosophy@chair.isu.ru*

***Abramov Yuriy Fedorovich***

*Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Department of Philosophy and Methodology of Science, Department of Philosophy and Theology, Faculty of History Irkutsk State University 1, K. Marx st., Irkutsk, 664003 tel.: 8(3952)334372 e-mail: philosophy@chair.isu.ru*

***Куйбарь Владимир Иванович***

*доктор философских наук, доцент, заведующий, кафедра философии и методологии науки, отделение философии и теологии, исторический факультет Иркутский государственный университет 664003, г. Иркутск, ул. К. Маркса, 1 тел.: 8(3952)334372 e-mail: naukaitfk@mail.ru*

***Kuibar Vladimir Ivanovich***

*Doctor of Sciences (Philosophy), Associate Professor, Head of the Department of Philosophy and Methodology of Science, Department of Philosophy and Theology, Faculty of History Irkutsk State University 1, K. Marx st., Irkutsk, 664003 tel.: 8(3952)334372 e-mail: naukaitfk@mail.ru*

***Смирнов Алексей Евгеньевич***

*доктор философских наук, доцент, профессор, кафедра философии и методологии науки, отделение философии и теологии, исторический факультет Иркутский государственный университет 664003, г. Иркутск, ул. К. Маркса, 1 тел.: 8(3952)334372 e-mail: aesmir@mail.ru*

***Smirnov Aleksey Yevgenyevich***

*Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Department of Philosophy and Methodology of Science, Department of Philosophy and Theology, Faculty of History Irkutsk State University 1, K. Marx st., Irkutsk, 664003 tel.: 8(3952)334372 e-mail: aesmir@mail.ru*